

Lenzen, Dieter

Stichwort: Gerechtigkeit und Erziehung

Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 1 (1998) 3, S. 323-339



Quellenangabe/ Reference:

Lenzen, Dieter: Stichwort: Gerechtigkeit und Erziehung - In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 1 (1998) 3, S. 323-339 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-45073 - DOI: 10.25656/01:4507

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-45073>

<https://doi.org/10.25656/01:4507>

in Kooperation mit / in cooperation with:



VS VERLAG

<http://www.springerfachmedien.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Inhaltsverzeichnis

EDITORIAL

SCHWERPUNKT: GERECHTIGKEIT

Dieter Lenzen Stichwort: Gerechtigkeit und Erziehung.....

Frieda Heyting Kontingenz und Common sense.
Zwischen Liberalismus und Kommunitarismus.
Die Resonanz politisch-philosophischer
Gerechtigkeitsdebatten in der internationalen
Erziehungswissenschaft

Karin Priester Die Geburt des Kommunitarismus aus dem Geist
der Romantik.....

Stephanie Hellekamp Gerechtigkeit zwischen Freiheit und Gleichheit.
Zum bildungstheoretischen Defizit in der Debatte
zwischen Liberalen und Kommunitaristen

Gert J. J. Biesta Deconstruction, justice and the question of education.....

Leo Montada Gerechtigkeitsmotiv und Eigeninteresse.....

THEMA: KLAUS MOLLENHAUER ZUM GEDENKEN

Micha Brumlik Klaus Mollenhauer – Die Sozialpädagogik
in der Einheit seines Werks.....

Theodor Schulze Erinnernte Zusammenhänge. Versuch einer Allgemeinen
Pädagogik jenseits der Allgemeinen Pädagogik

Cornelie Dietrich/
Hans Rüdiger Müller Gespräche über die Frage, wie man mit den Mitteln
der Wissenschaft der ästhetischen Erfahrung
von Kindern auf die Spur kommen könnte.....

REZENSIONEN

Klaus Prange	Schwerpunktrezension Gerechtigkeit	
Rebecca A. Neuwirth	Rezension: Hillary Rodham Clinton: It takes a village.....	
Impressum		U2
Manuskripthinweise		U3

Schwerpunkt: Gerechtigkeit

Dieter Lenzen

Stichwort: Gerechtigkeit und Erziehung

1 Begriff

Das Wort Gerechtigkeit beschreibt in der deutschen Sprache einen Zustand, der – in der älteren Sprachstufe des Mittelhochdeutschen – auf das Verb „gerechen“ bzw. „gerechnen“ zurückgeht. Es bedeutet: „zusammenscharren“; „fertig machen, bereiten, rüsten“ und: „berechnen“ (vgl. GRIMM/GRIMM 1984, Sp. 3593). Das abgeleitete Adjektiv bzw. Adverb „gerecht“ existiert in den Bedeutungen: „gerade“ (rectus), „recht“ (wie etwas sein muß), „passend“, „bereit, fertig“, „dem recht, dem gesetz oder der billigkeit entsprechend“, „den anforderungen eines lebenskreises, faches u.s.w. entsprechend“, „der im recht ist“, „nach recht und gesetz richtend“, „den pflichten des menschlichen und göttlichen rechts gemäß lebend, denkend und handelnd“ sowie (neutestamentlich) „vor gottes richterstuhl als gut und rechtschaffen erfunden und von schuld und strafe der sünden freigesprochen werden“ (GRIMM/GRIMM 1984, Sp. 3593 – 3605). Das ursprüngliche semantische Feld kommt also aus einer Vorstellung des Ordners, des Berechnbarmachens, die erst mit dem Mittelhochdeutschen auf Abstracta in der Bedeutung von „gerechtes Urteil, gerechte Verteilung, Strafe, Entrüstung, gerechter Vorwurf“ (PAUL o.J., o.S.) übertragen wird. Mithin werden in der deutschen Sprache zwei semantische Räume konfundiert, die im Lateinischen differenziert sind, wie es sich in der klaren Trennung von „rectus“ (gerade) und „iustus“ (rechtmäßig) ausdrückt.

In der historischen Sonderform des DDR-Deutschen ging die Entwicklung insofern noch weiter, als die Bedeutung von „gerecht“ im Sinne von „rectus“ getilgt und auf die soziale Dimension reduziert wurde. So enthält das achtzehnbändige „Meyers Neues Lexikon“ (DDR) kein Stichwort „gerecht“ und führt unter „Gerechtigkeit“ lediglich aus, daß es sich dabei um ein „moralisches und juristisches Prinzip (handele), das die Forderung der Volksmassen nach grundsätzlich gleichen sozialen Bedingungen und Möglichkeiten für die Entwicklung der Persönlichkeit und für die schöpferische Betätigung in einer Gemeinschaft von Gleichberechtigten und Gleichverpflichteten zum Ausdruck bringt“ (Meyers Neues Lexikon 1973, Bd. 5, S. 378).

Andere europäische Sprachen unterliegen z.T. einem ähnlichen Mechanismus. Im Englischen kann dieses an der Doppelbedeutung von „right“, im Französischen an derjenigen von „droit“, im Niederländischen an derselben von „juist“ oder im Italienischen an der zwar weniger gebräuchlichen, aber doch vorhandenen semantischen Doppelbelegung von „retto“ abgelesen werden – in jedem der angeführten Sprachfälle jeweils im

Sinne von „gerade“ und „rechtmäßig“. Diese im europäischen Sprachraum sehr verbreitete semantische Konjekture überträgt eine instrumentelle Begrifflichkeit der ruralen Handarbeit (etwa des Zusammenrechnens von Heu) auf soziale Zusammenhänge. Damit wird ihnen eine semantische Konnotation verliehen, die deswegen hochgradig positiv besetzt ist, weil die mit dem Einbringen der Ernte sowie der Ordnung und Verteilung des Geernteten verbundenen Vorstellungen elementar existenzsichernd sind.

Die sprachgeschichtliche Verbindung von grundsätzlich positiv bewerteten handwerklichen und sozialen Akten geht selbst auf eine Geschichte des Gerechtigkeitsdiskurses zurück. Dieser hat seine Quellen zunächst in der Philosophie bzw. der Theologie und diffundiert später in die nachaufklärerischen Humanwissenschaften.

2 Zur Geschichte des Gerechtigkeitsdiskurses

Die altorientalische Gerechtigkeitssemantik stiftet vom Ägyptischen über das Akkadische, das Hebräische bis hin zum Griechischen (etwa in *dikaio-syne* und *themis*) einen doppelten Zusammenhang: Zum einen enthalten die semantischen Äquivalente des Gerechtigkeitsbegriffs häufig eine Verbindung zwischen der sozialen und der kosmischen Ordnung. Ihr liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Ganze des Kosmos einem inhärenten göttlichen Sinn folge. Deshalb seien die Akte des einzelnen in Übereinstimmung mit der kosmischen Ordnung zu vollziehen und haben in diesem Sinne „gerecht“ (passend) zu sein. Eine *iustitia connectiva* bindet jede Tat an Folgen und macht deshalb eine Unterscheidung von guten und bösen Handlungen möglich und erforderlich, insofern die ersten mit der Weltordnung in Übereinstimmung stehen und gerecht sind, während dieses für die zweiten nicht gilt. Daraus folgt ein weiterer Zusammenhang: Weil die kosmische Ordnung gefährdet wäre, ließe man ungerechte Akte ungesühnt (Naturkatastrophen werden nicht selten auf menschliches Fehlverhalten zurückgeführt), ist eine richtende Tätigkeit vonnöten, die in der Bewahrung der kosmischen Ordnung deshalb als eine rettende Aktivität wahrgenommen werden kann. Richten und Retten sind synonym (vgl. ASSMANN/JANOWSKI/WELKER 1998, S. 9f.).

Für das Gerechtigkeitsdenken der griechischen Antike steht zunächst PLATONS *Politeia*, deren Entstehen zwischen 387 und 367 v. Chr. anzusetzen ist. PLATON entfaltet darin die Gerechtigkeit als eine von vier Kardinaltugenden und sieht sie darin, „das Seinige zu tun“ (PLATON 1988, S. 153). Darin findet sich ein Element der älteren kosmischen Ordnungsvorstellung, welches aber jetzt auf eine bestimmte soziale Stratifikation zu deren impliziter Legitimation übertragen wird. Für die unterste Schicht dieses aus Arbeitern, Wächtern und Herrschern bestehenden Dreiständestaates ist die Gerechtigkeitsfrage als Idee eines Anspruchs auf Gerechtigkeit irrelevant, da bei PLATON der Gerechtigkeitsgedanke die moderne Implikation einer sozialen Gerechtigkeit noch nicht kennt. Für die Arbeiter findet sich Gerechtigkeit indessen in einer Pflicht zu besonnenem Maßhalten und der Anerkennung der Herrschaft der Besten. Für die Wächter liegt sie in der Tapferkeit und für die Herrscher in der Weisheit. Wenn in diesem Sinne jeder das Seine tut, herrscht Gerechtigkeit. Zu ihrer Verwirklichung ist eine Erziehung erforderlich, wie sie in der *Paideia* formuliert wird, die die Schau der reinen Gestalt des Guten (*idea tu agathu*) ermöglicht. Insofern besteht die Gerechtigkeit der *Paideia* folgend darin, die Lebenspraxis durch Erkenntnis zu bestimmen. Ein Gleichheitsgedanke ist nicht Bestandteil der Platonischen Gerechtig-

keitsvorstellung, sondern im Gegenteil die Idee einer differenzierten, also *ungleichen* Angemessenheit der eigenen Pflichtwahrnehmung an die soziale Standeszugehörigkeit.

PLATONS Schüler ARISTOTELES nimmt in seiner Nikomachischen Ethik die Lehre PLATONS emphatisch auf, wenn er befindet, daß „weder Abend- noch Morgenstern so wundervoll“ seien. Sie ist eine „Grundhaltung, von der her die Menschen die Fähigkeit haben, gerechte Handlungen zu vollziehen, von der aus sie (de facto) gerecht handeln und ein festes Verlangen nach dem Gerechten haben“ (ARISTOTELES 1990, S. 119). Ausgehend indessen von seiner Idee der Mitte (*mesotes*) führt ARISTOTELES dann aber eine Differenzierung ein, die wesentliche Teile des abendländischen rechtsphilosophischen Denkens dominiert, die Differenzierung zwischen einer „mittelnden“, austeilenden Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) und einer „regelnden“, ausgleichenden Vertragsgerechtigkeit (*iustitia commutativa*). In dieser Differenzierung, die ein arithmetisches Prinzip auf soziale Sachverhalte überträgt, steckt die Quelle für die nicht nur in der deutschen Sprache enthaltene Dimension des Rechenbarmachens sozialer Verhältnisse, die sich keineswegs einer humanistischen Grundeinstellung verdankt. Vielmehr ist sie auf das Bestreben zurückzuführen, soziale Risiken, die die gegebene Herrschaftsordnung gefährden könnten, berechenbar und damit handhabbar zu machen. Diese Tatsache zeigt sich auch darin, daß die Art des Austeilens und Ausgleichens bei ARISTOTELES substanzlos bleibt; denn ausgleichen bedeutet nicht gleichmachen, wie es sich in der von PLATON übernommenen, aber dann neu interpretierten Formel spiegelt: „Es ist Gerechtigkeit eine Tugend, durch die jeglicher das Seinige erhält und wie es das Gesetz angibt, Ungerechtigkeit dagegen ist es, wodurch einer fremdes Gut erhält und nicht nach dem Gesetz“ (Rhet. I,9,1366 b 9ff.). Aber auch wenn bei ARISTOTELES die Idee der Gleichheit als Forderung noch nicht formuliert wird, so ist mit dem Gedanken an die Mittel- und damit Rechenbarkeit des richtigen Handelns dieses bereits im Kern verdinglicht. Gerechtigkeit beginnt hier, von einer Frage der Qualität zu einer solchen der Quantität zu werden, ein „sprachlicher Kategorienfehler“ (RENTSCH 1995, S. 129), den das abendländische Gerechtigkeitsdenken nie wieder überwinden konnte.

Das zeigt sich exemplarisch bei einem der prominentesten Kirchenväter, in der *Hipponiensis Episcopi epistulae* des AUGUSTINUS (vgl. AUGUSTINI 1904). Dieser übernimmt sowohl die Differenzierung zwischen einer austeilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit als auch den damit verknüpften Gedanken der Rechenbarkeit, wenngleich in einer anderen Zuordnung: Hinsichtlich der *iustitia distributiva* kann nicht auf eine Gleichheit irdischer Güter gepocht werden, wohl aber hinsichtlich der *iustitia commutativa*, die bei AUGUSTINUS als Gleichheit vor dem Gericht Gottes verstanden wird. Insofern bleibt auch die Platonische Vorstellung davon erhalten, daß „jedem das Seine“ zukomme. Dieses „Seine“ folgt der gerechten Ordnung der Natur im Menschen und stützt sie zugleich. Insoweit Gerechtigkeit nicht statische Ordnung Gottes, sondern zu deren Erhaltung immer auch *Movens* des Handelns sein soll, ist sie eine der Kardinaltugenden, deren Aktivierung aber nicht allein eine Frage des richtigen Wollens, sondern immer auch der Gnade Gottes ist. Wenngleich die späteren modernen Gerechtigkeitskonzeptionen die theologischen Elemente der Gnade und die eine Gerichtsbarkeit Gottes allererst erforderlich machende Erbsündelehre des AUGUSTINUS abschütteln können, so sorgt die Durcharbeitung der platonisch-aristotelischen Fundamentierung von Gerechtigkeit durch AUGUSTINUS doch dafür, daß die Idee der Rechenbarkeit der *iustitia* erhalten und für wechselnde soziale Herrschaftsformen als Kontingenzformel anschlussfähig bleibt.

Auch bei THOMAS VON AQUIN (vgl. THOMAS VON AQUINO 1935a) bedeutet Rechenbarkeit nicht quantitative Gleichheit irdischer Güter – ein solcher Gedanke wäre blasphemisch, insofern er die Negation der göttlichen Ordnung implizierte. Diese ist das „*summum bonum*“ als ewiges Gesetz göttlicher Vernunft. Ihr entstammt eine je anzutreffende Verteilung relational zu Natur und Stand: „Und auch so wirkt Gott Gerechtigkeit, wenn er jedem gibt, was ihm dem Wesensanspruch seiner Natur und seines Standes (conditionis) nach geschuldet wird“ (THOMAS VON AQUINO 1954, S. 171f.). Gerechtigkeit zu üben heißt deshalb: Beobachtung des ewigen Gesetzes und Verpflichtung gegen Gott; im menschlichen Handeln zu erfüllen, was seiner Weisheit und seinem Willen entspricht. Diese Gerechtigkeit ist eine von vier Kardinaltugenden, eine „Angeltugend“, die dem Menschen von Natur aus innewohnt, wenngleich in unvollkommener Form. Insofern hat der Mensch Teil an der göttlichen Natur, seine Tugend ist eine „Verhabung“, eine Art Habitus, der sich als „Vermöglichkeit“ des guten Tuns und als guter Gebrauch (der Tugend) erweist. Der rechte Gebrauch – hier folgt THOMAS ganz AUGUSTINUS – erfordert, weil Tugend Sündenvermeidung ist, die Gnade Gottes und den Willen in wechselseitigem Aufeinanderangewiesensein. THOMAS verengt schließlich eine charakteristische Spur, die schon bei AUGUSTINUS im Verhältnis zu den anderen Kardinaltugenden angelegt ist, wenn er darauf hinweist, daß „ohne die Klugheit ... nämlich eine sittliche Tugend nicht da sein“ könne (THOMAS VON AQUINO 1935, S. 349). Er dichotomisiert damit in einer folgenreichen Weise zwei menschliche Antriebe, den „Verstand“ und die „Begehr“ (a.a.O., S. 348), die er mit einer „verständhaften“ und einer „sittlichen“ Tugend analogisiert. Da der Mensch auf Vervollkommenung angelegt sei, haben beide Tugenden aufeinander verwiesen zu sein. An dieser Ergänzung zeigt sich deutlich eine indirekte Folge der Rationalisierung des Gerechtigkeitsdenkens, wie es bei ARISTOTELES angelegt ist. Der Rechenbarkeit des Gerechten wird nunmehr noch eine Dimension hinzugefügt, indem THOMAS die Begehr unter die Kuratel der Vernunft stellt.

Wenn bis zur Scholastik die Unterscheidung zwischen *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* nicht den Gedanken einer Aufforderung zur Gleichheit enthält, sondern im Gegenteil die Ungleichheit gerecht ist, wenn und weil sie Gottes Ordnung entspricht und darum von Ungerechtigkeit nur geredet werden könnte, wenn die natürliche Ordnung gestört wäre, dann wird dieses Kontinuum der Gerechtigkeitsauslegung mit der Reformation von Grund auf unterbrochen. Der Qualitätssprung von der Idee der Gerechtigkeit als relationaler Angemessenheit zu der späteren Vorstellung einer auch sozialen Gleichheit wird bei LUTHER in seiner Auslegung von Röm. 1,17 und 3,21 in einer hermeneutischen Anstrengung besonderer Form vollzogen. LUTHER sucht nach der sprachlichen Urform des Begriffs „*iustitia dei*“ in der hebräischen Sprache. Er entdeckt, daß dort zwei Nomina (Gott und Gerechtigkeit) in einer für das Hebräische spezifischen Form aufeinander bezogen sein können, weil der hebräische Genetiv in beide Richtungen gilt. Insofern ist für LUTHER *iustitia* die Gerechtigkeit Gottes als Eigenschaft Gottes, aber umgekehrt Göttlichkeit auch Eigenschaft der Gerechtigkeit. Aus diesem philologischen Element leitet LUTHER seine Rechtfertigungslehre ab. Derzufolge ist der Mensch verpflichtet, sich selbst anzuklagen, um die Gerechtigkeit als eine göttliche aufscheinen zu lassen, die mehr ist als die Gerechtigkeitsvorstellung des allgemeinen Rechtssystems. Die *iustitia dei* (die der irdischen Gerechtigkeit gegenübergestellt ist) wird für LUTHER „zum Inbegriff der von Gott gemeinten und darum in das Gewissen der Menschen eingepflanzten Ordnung der Welt und zugleich zum Inbegriff der durch die Gnade wiederhergestellten Ordnung der neuen Schöpfung“ (BORNKAMM 1942, S. 41). Das darin zum Ausdruck kommende gött-

liche Rechtsverständnis rückt die Verpflichtung des Menschen zur Nächstenliebe in das Bewußtsein. An die Stelle der „Verhabung“, also eines erworbenen Habitus, beruhend auf gerechter Ordnung und Gnade, die zwar einen Willen zur Gerechtigkeit voraussetzt, aber keine Notwendigkeit von Gleichheit, tritt bei LUTHER die Pflicht, die Notwendigkeit, sich in der Selbstanklage zu rechtfertigen. Gerechtigkeit verläßt deshalb die Sphäre der Tugenden (eine für den späteren klassischen Bildungsbegriff wichtige Tatsache, weil er ohne Ethik auskommen kann), indem sie zu einer Existenzform erhoben wird, die sich in Demut ausdrückt. An dieser Stelle wird der neuzeitliche Gerechtigkeitsbegriff konstituiert. Dieser geht nicht, wie vielleicht zu erwarten gewesen wäre, auf eine simple Veränderung der Quantitätsvorstellungen in der *iustitia distributiva* zurück, sondern begründet auf dem Umweg über eine Problematisierung der weltlichen Rechtsordnung, eine göttliche Ordnungsvorstellung, die nicht länger statisch ist, sondern darin besteht, daß der Mensch sein Handeln – unter der Frage nach dem Maß seiner Nächstenliebe – vor sich selbst rechtfertigen muß. Er muß sich so zwangsläufig fragen, ob ein etwa ausbleibendes gleichmachendes Tun vor dem Auftrag der Neuen Schöpfung als Pflicht des Menschen gerechtfertigt werden kann. Implizit werden *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa* hier bereits konfundiert, weil die Frage nach der ausgleichenden Gerechtigkeit von der Ebene der weltlichen Justiz in die Sphäre des persönlichen Gewissens verlagert wird. Dies kann zu seiner Stabilisierung auf die Frage nach der austeilenden Gerechtigkeit nur mit einem Ausgleich irdischer Ungleichheiten antworten, welcher dem Gebot der Nächstenliebe folgt.

Die Luthersche Wendung löst in den folgenden Jahrhunderten eine Vielzahl von Kontroversen aus. Deren Protagonisten versuchen nicht selten, die alte Dichotomie wiederherzustellen und sich, je unterschiedlich, auf dem Kontinuum zwischen Ungleichheit als prästablierter kosmischer Ordnung oder Gleichheit als Handlungsverpflichtung anzusiedeln. Dabei ergeben sich durch die Säkularisierung des Gerechtigkeitsdenkens und aus der Empirie des Alltags neue Überlegungen, die die reformatorische Wendung teilweise stützen, teilweise aber auch dementieren.

Unter dem Eindruck der Jakobistischen Erhebung kommt es 1745 in England zu einem Sturm auf die Banken, der das Eigentumsverständnis massiv tangiert. David HUME gehört mit seinem 1751 veröffentlichten „Enquiry concerning the principles of morals“ (vgl. HUME 1929) deshalb zu den philosophischen Verteidigern der Ungleichheit, indem er einen Gerechtigkeitsbegriff entfaltet, der dem Erfahrungsprinzip verpflichtet ist: HUME bestreitet, daß die Vernunft Moralregeln begründen könne; sie sei vielmehr begrenzt auf die Möglichkeit, die empirische Passung eines Sachverhalts mit einer Moralregel zu untersuchen. Einen eingeborenen moralischen Sinn gebe es nicht, folglich seien Grundtugenden und Werte nur durch soziale Konvention begründbar, soweit sie, als Pflichten, wie im Falle der Elternliebe, nicht ohnedies auf natürlichen Trieben beruhen. Gerechtigkeit gehöre dazu nicht. Sie sei eine künstliche Tugend zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft durch eine Sicherung der Eigentumsverhältnisse. Nur so seien Glück und Sicherheit zu gewinnen. Ein Versuch, soziale Gleichheit herzustellen, verbiete sich schon aus Erfahrung, weil er nicht realisierbar sei. Ungleichheit müsse sein, wie sie beispielsweise durch unterschiedliche Stärke, durch Anciennität oder durch Erbe verursacht sei. Der Erziehung komme bei der Vermittlung einer Sympathie für das so definierte Staatswohl neben den bürgerlichen Gesetzen und der Jurisdiktion eine besondere Rolle zu.

Auf der im Grundsatz gleichen Seite der Kontraktualität von Gerechtigkeit argumentiert Jean-Jacques ROUSSEAU, wenngleich ungleich differenzierter und unter Auf-

nahme sowohl des scholastischen Gerechtigkeitsdiskurses wie auch der protestantischen Provokation. Gerechtigkeit, so argumentiert ROUSSEAU in seinem 1754 verfaßten, aber erst 1762 veröffentlichten „Contrat Social“ (vgl. ROUSSEAU 1977) wird durch den Gesellschaftsvertrag gestiftet,

- der alle gleich behandelt,
- zweckmäßig ist, weil er das Wohl der Allgemeinheit verfolgt und
- dauerhaft, weil die Öffentlichkeit ihn garantiert.

Der Vertrag transformiert bloßen Besitz in Eigentum durch den bürgerlichen Rechtsakt und nicht durch das Recht des Stärkeren. Die so zu schaffenden Verhältnisse, daran läßt ROUSSEAU keinen Zweifel, sind aber nicht durch gleiche Eigentumsverteilung, sondern durch die Gleichheit vor dem Gesetz gegeben. Dieses darf dann selbst aber durchaus ungleich austeilen, weil jedem Menschen – hier argumentiert ROUSSEAU wiederum platonisch – das zu geben sei, was ihm zukommt. Gott, nicht der Mensch ist es, der Rechenschaft verlangen kann über das, was er den Menschen gegeben hat. Das setzt indessen etwas voraus, was LUTHER bereits sehr existentiell auch für seine Person aus der Exegese der Römerbriefe erfahren hatte: Freiheit, und zwar eine bürgerliche Freiheit, welche die durch den Gesellschaftsvertrag zum Verschwinden gebrachte natürliche Freiheit ersetzt. Sie ist die Grundlage für die Entfaltung des im Menschen angelegten, universalen Strebens nach Gerechtigkeit, welches dem Menschen aufgrund der Güte Gottes angeboren und nicht wie bei THOMAS erworben ist. Wegen der dem Menschen gegebenen Freiheit gibt es keine Entschuldigung für Ungerechtigkeit. Es wird ganz deutlich, daß es ROUSSEAU gelingt, die auseinanderdriftenden theoretischen Tendenzen der antik-katholischen und der neutestamentarisch-evangelischen Tradition noch einmal zusammenzuführen, indem Kernstücke aus beiden aufgenommen werden: die Möglichkeit der relationalen Angemessenheit von Verteilung, Ausgleich, aber auch die Möglichkeit einer Nivellierung, wenn die Bürger dieses im Vertrag verabreden, den zu schließen sie frei sind. ROUSSEAU konnte deswegen auch zur Legitimationsinstanz für beide Strömungen des Gerechtigkeitsdenkens in der Folgezeit werden.

Dieses gilt für KANT in ähnlicher Weise. Dem empirischen Argument HUMES gegen die Möglichkeit der Gleichheit versucht KANT sich in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (vgl. KANT 1975) ebenso zu entziehen wie irgendeiner Form des Kompromisses von der Art des ROUSSEAU. Er ist sehr wohl der Auffassung und entwickelt diese in der Metaphysik der Sitten, daß die Ermittlung eines obersten apriorischen Prinzips der Moral und die Begründung einer ihr zugeordneten ‚reinen‘ Philosophie, unabhängig von Empirie, Theologie und Anthropologie möglich sei. So schildert er den Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen, der sich im guten Willen (Handlungen sind nach dem Wollen zu beurteilen), in der Pflicht und im moralischen Gesetz (Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz) äußert. In der Bearbeitung des Übergangs von der sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten wird der Mensch als ein solcher gezeigt, der die Fähigkeit besitzt, nach Gesetzen und Prinzipien zu handeln, was in der Formulierung des bekannten Kategorischen Imperativs mündet. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ stellt dann gewissermaßen das Schlußstück zu dieser Frage dar, wenn darin, nicht unähnlich zu ROUSSEAU, die Idee der Freiheit dargelegt wird, die für ein System der autonomen Ethik unentbehrlich ist. Gerechtigkeit ist in dieser Konstruktion keine menschliche Tugend, weder eine erworbene noch eine universale, sondern KANT leitet sie aus einer Strafgerechtigkeit ab. Diese kann

nur eine göttliche sein, zu der es auch kein belohnendes Pendant gibt, weil Belohnung für Wesen (Menschen) undenkbar ist, die keine Rechte, sondern nur Pflichten gegenüber Gott haben. Insofern sei eine belohnende Gerechtigkeit im Verhältnis Gottes gegen Menschen ein Widerspruch (vgl. KANT 1975, S. 630; A 184, 185). Gerechtigkeit wird also nicht als eine menschliche Eigenschaft oder als Beschreibungsmerkmal für menschliche Akte konzipiert, sondern als eine Art „Substanz“, dem „Fatum“, „Verhängnis“ ähnlich, eine Notwendigkeit, „als überschwengliches, einem übersinnlichen Subjekt angedachtes Prinzip“ (a.a.O., S. 632; A 188). KANT siedelt seine Gerechtigkeitsvorstellung durch deren Konzeptionierung als eines Prinzips also jenseits der Dichotomie von *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* an und kann deshalb, auch wenn dieses anders geschieht, für die Durchsetzung konkreter ausgleichender oder austeilender Gerechtigkeitsvorstellungen nicht in Anschlag gebracht werden. Indessen dürfte es gerade die unbestimmte Bestimmtheit des „fatalistischen“ Gerechtigkeitsbegriffs gewesen sein, die ihn faktisch für sehr divergente Herrschaftsansinnen instrumentalisierbar machte.

HEGEL holt die Gerechtigkeit vom Himmel zurück auf die staatliche Erde und gerät damit ebenso zurück in die Notwendigkeit, eine Auskunft zu der Frage erteilen zu müssen, welcher Ausgleich und welches Austeilen denn das gerechte sei. In den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821 zieht HEGEL die Kategorie der Freiheit zur Lösung des Problems bei (vgl. HEGEL 1989). Sie verwirklicht sich gemeinsam mit der sittlichen Idee und dem substantiellen Willen im Staat. Der Staat ist der Garant der Gerechtigkeit. Dieses kann er nur sein, wenn er Eigentum schützt, weil dieses wiederum in der Form der Disposition Voraussetzung der Freiheit ist. Gerechtigkeit kann deshalb nicht soziale Gleichheit bedeuten, sondern nur Rechtsgleichheit, damit alle Bürger sich der Anerkennung der Freiheit durch Eigentum verpflichten. Damit sie dieses tun, garantiert der Staat Rechtsgleichheit und Freiheit durch sie.

Bei oberflächlicher Betrachtung böte es sich an, MARX und ENGELS als die beiden Gewährsleute für eine Gerechtigkeitskonzeption heranzuziehen, die von den alteuropäischen Anfängen bis zum deutschen Idealismus zu zeigende Unentschiedenheit in der Frage der Austeilungsgleichheit als Ausdruck einer *iustitia distributiva* hinter sich läßt, weil vor dem Hintergrund ihrer radikalen Abkehr vom bürgerlichen Besitzindividualismus nichts anderes zu erwarten wäre. Dieses ist aber mitnichten der Fall. MARX und ENGELS beziehen den Gerechtigkeitsbegriff gar nicht auf ihr Hauptthema, sondern verfahren reduktionistisch mit ihm (vgl. ROTTLEUTHNER 1994, S. 209ff.). Gerechtigkeit wird von ihnen entweder ideologiekritisch auf ihre Klassenherkunft untersucht oder ist Gegenstand der Ablehnung in ihrer Auseinandersetzung mit den Gerechtigkeitsforderungen PROUDHONS. Diesem schwebte in seiner anarchistischen Theorie Gerechtigkeit durchaus als Realisierung eines gleichen Anteils an den Gütern vor, allerdings unter der Voraussetzung gleicher Arbeit (vgl. PROUDHON 1896). Insofern er, wie HEGEL, im Eigentum aber sehr wohl die Möglichkeit der Freiheit sah, kam eine kommunistische Position der Eigentumslosigkeit für ihn nicht in Betracht. Besitz sei durchaus zulässig, allerdings als ein durch gleiche Arbeit erworbener. In dieser Gleichheit realisiere sich Gerechtigkeit, die, und das ist durch PROUDHON neu in den Gerechtigkeitsdiskurs eingeführt worden, nicht auf Glaube, Vernunft oder Pflicht fußt, sondern auf Solidarität. Diese lenkt den Blick der Gerechtigkeit weg von Gott oder den Prinzipien auf den anderen. Liberalistische wie kommunitaristische, aber auch dekonstruktivistische Gerechtigkeitskonzeptionen des ausgehenden 20. Jh. schließen u.a. hier an (vgl. Frieda HEYTING, Karin PRIESTER und Gert J. J. BIESTA in diesem Heft).

Ein wichtiges Kennzeichen der Diskursentwicklung im 20. Jh. ist aber dieses, daß der Gerechtigkeitsdiskurs sich aus dem religiösen System und der Philosophie in verschiedene andere Systeme diversifiziert, wo er dementsprechend aufzusuchen ist (vgl. Abschnitte 3 und 4). Betrachtet man die Entwicklung des Gerechtigkeitsdiskurses bis hierhin, so lassen sich folgende Hauptlinien herausarbeiten:

- Die Entwicklung des Gerechtigkeitsbegriffs zeigt eine kurzfristige Verschiebung von unbestimmten Kontingenzformeln in Richtung auf Verbindlichkeit; dieses allerdings erst ganz am Ende, im 19. Jh., was die *iustitia distributiva* betrifft. Der philosophische Diskurs des 20. Jh. nimmt diese Verbindlichkeit allerdings wieder zurück, wenngleich nicht bis auf die Stufe, auf der er etwa bei PLATON vorzufinden ist.
- Der *ethische Charakter* der Gerechtigkeit verschiebt sich von einer partikularen Tugend über ein verallgemeinertes Prinzip bis zur Konkretion durch staatliche Individualisierbarkeit bei gleichzeitigem Verlust persönlicher Verantwortung.
- Ist am antiken Beginn des Gerechtigkeitsdenkens das erzieherische Moment in der Gestalt der *Paideia* noch Voraussetzung für die Verwirklichung von Gerechtigkeit, so ersetzt zunehmend das positive Recht die Rolle des pädagogischen Gerechtigkeitsgaranten, was sich am Ende des 20. Jh. dann wieder ändern wird.
- Dementsprechend tritt der Zwang zunehmend an die Stelle von Freiheit und Wille bei der Herstellung von Gerechtigkeit.
- Im Verhältnis zur Gleichheit zeigt sich der Gerechtigkeitsbegriff zunächst sehr stabil, was die Abwehr einer Gleichheitsvorstellung bei der *iustitia distributiva* betrifft, während die *iustitia commutativa* gewissermaßen als operatives Medium zur Erhaltung und Legitimation materieller Ungleichheit eingesetzt wird.
- Das Verhältnis zur Freiheit ließe sich in Form einer Glockenkurve zeichnen: Nachdem Freiheitsvorstellungen bei der Realisierung von Gerechtigkeit zunächst überhaupt keine Rolle spielen, weil die Gerechtigkeit einer letztlich kosmischen Ordnung folgt, bricht mit der Reformation der Freiheitsgedanke hinsichtlich der persönlichen Entscheidung für Gerechtigkeit herein. Dieser wird dann in der jüngsten Zeit wieder zurückgedrängt, weil eine wachsende Gleichheitsforderung nur zu Lasten von Freiheitsmaßen umgesetzt werden kann.

Versuchte man diese Tendenzen auf eine kurze Formel zu bringen, so ließe sich sagen, daß die alteuropäische Differenzierung zwischen *iustitia commutativa* und *iustitia distributiva* in der Neuzeit auf verschiedene Weisen konfundiert wird, unter unterschiedlichen Voraussetzungen und mit unterschiedlichen Folgen. Eine davon ist im Rahmen der Entpersönlichung von Gerechtigkeit die Entstehung einer *iustitia legalis* (ein Terminus von THOMAS VON AQUIN). Dies bezeichnet gewissermaßen die sehr spät justizabel gewordenen Verpflichtungen der Gesellschaftsteilnehmer gegenüber dem Gesetz bzw. Staat. Der durch ARISTOTELES in die Welt gesetzte Gedanke einer Berechenbarkeit der Gerechtigkeit hält sich durch – von den Ausnahmen weniger philosophischer Höhepunkte wie bei KANT abgesehen.

3 Auswirkungen des Gerechtigkeitsdiskurses im 20. Jahrhundert: Rechtssystem, religiöses System, Bewußtseinssystem

Obgleich Berechenbarkeit der Gerechtigkeit Standard des Gerechtigkeitsdenkens bleibt, und obwohl im 19. Jh. mit dem aufkommenden Marxismus bis heute Materialisierungen von Gerechtigkeit erwartbar wurden und ja auch in verschiedenen dieser radikalen Lösungsversuche Ausdruck fanden, ist dieses nicht das Signet des 20. Jh., was das *Rechtssystem* betrifft. In diesem beginnt sich eine Vorstellung von Teilhabegerechtigkeit zu verbreiten, welche geeignet sein soll, das Gemeinwohl zu realisieren (vgl. SCHWINTOWSKI 1996 S. 129). Sie steht, wie es sich schon in frühen Formen des neuzeitlichen Diskurses zeigte, in Konkurrenz zum Freiheitsgebot. Da aber Freiheit prinzipiell nicht konkretisierbar ist, kann es die von ihr abhängige Gerechtigkeit auch nicht sein. Versuche, Gerechtigkeit ersatzweise utilitaristisch zu definieren, enden in ähnlichen Sackgassen, wenn etwa gefragt werden muß, welche Freiheitsbeschränkung der Gesellschaft am meisten nützt und deshalb als gerecht einzustufen sei. Diese zu benennen, setzte eine nicht vorhandene prognostische Kompetenz voraus, die aber nicht gegeben ist. Es ist deshalb vorgeschlagen worden, von einer materialen Bestimmung von Gerechtigkeit im Rechtssystem grundsätzlich abzusehen und die Frage umzukehren: „Die entscheidende Frage ist also nicht, was ist gerecht und was müssen wir deshalb tun, sondern umgekehrt, was müssen wir tun, um es gerecht nennen zu dürfen“ (a.a.O., S. 132). Dieses bedeutet zu akzeptieren, daß Begriffe nicht als Handlungsursachen verstanden werden, sondern als Folgen.

Eine solche Position trifft aber auf die Opposition der derzeit vorherrschenden Wertjurisprudenz. Diese sieht in der Verwirklichung materialer Gleichheit die wichtigste Aufgabe des Rechts, ohne aber selbst in der Lage zu sein, Prinzipien der materialen Gleichheit formulieren zu können, die nicht angreifbar bleiben. Es ist deshalb wahrscheinlich, daß die juristische Realisierung von Gerechtigkeit sich auch künftig im Sinne einer „formalen Gerechtigkeit“ (vgl. SCHROTH 1997) auf Verfahren und Konsens bescheiden wird, deren Einsatz an dem Ort erfolgt, an welchem juristische Gerechtigkeit zum Tragen kommt: nicht in der Formulierung von Prinzipien, sondern in der konkreten Lösung von Konflikten aus Anlaß von Klagen über eine Ungerechtigkeit, bei deren Klärung im Verfahren Gerechtigkeit hergestellt wird, unabhängig von der Frage, ob diese von den Betroffenen auch so empfunden wird. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sieht in seinem Gleichheitsgrundsatz dementsprechend auch keinen Anspruch auf materiale Gleichheit vor, sondern auf Gleichheit vor dem Gesetz (vgl. RANDELZHOFFER 1997, S. 149ff.).

Die Unbestimmtheitsrelation des Gerechtigkeitsbegriffs, insbesondere im Hinblick auf eine *iustitia distributiva*, bewährt sich im übrigen auch im Hinblick auf eine seit den 80er Jahren neue Problematik. Mit der Rede von der Risikogesellschaft wie der Globalisierung ist deutlich geworden, daß künftig nicht nur Güter, sondern auch Lasten gerecht verteilt werden müssen, die selbst das Produkt arbeitenden und herstellenden Handelns sind, z.B. im Rohstoffverbrauch bzw. in der Umweltbelastung (vgl. CASPAR 1997, STEINVORTH 1994). Das diesbezügliche Begehren findet seinen inzwischen normalisierten Ausdruck in genau jenem Verfahren, in welchem auf dem Wege etwa einer Klage durch eine Bürgerinitiative Gerechtigkeit gesucht wird, wenn Menschen beispielsweise nicht bereit sind, die Folgen politisch-technischer Entscheidungen einseitig zu tragen, wie z.B. im Fall von Fluglärm. Nur die als Kontingenzformel unbestimmt bleibende Gerechtigkeit (vgl. LUH-

MANN 1995, S. 214ff.) bietet eine ähnliche Anschlußfähigkeit von Rechtsakten im Rechtssystem wie es der Bildungsbegriff für das Erziehungssystem leistet.

Im Gegensatz zum Rechtssystem hat das religiöse System nicht das Problem, Gerechtigkeit rechtsfähig zu machen, ohne unverbindlich zu bleiben. Seine Teilnehmer haben die Möglichkeit, konkrete Regeln für die *iustitia distributiva* zu entwickeln und zu fordern, ohne in Legitimationsnöte zu geraten, weil sie für die Umsetzung solcher Vorschläge innerhalb des Rechtsstaates ohnehin nicht zuständig sind. Trotz dieser vergleichsweise unbeschwerten Ausgangslage wird auch im religiösen System Gerechtigkeit als Kontingenzformel bevorzugt. Die prominenteste Quelle jüngster Zeit, das „Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ mit dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (vgl. Für eine Zukunft ... 1997, S. 138ff.), knüpft zwar an den Proudhonschen Solidaritätsbegriff an und besteht auch darauf, daß jenseits von *iustitia legalis*, *distributiva* und *commutativa* zusätzlich eine „soziale Gerechtigkeit“ (a.a.O., S. 140) zu fordern sei. Diese wird aber nur abstrakt definiert und nicht materialisiert, wenn verlangt wird: „Es müssen also Strukturen geschaffen werden, welche dem einzelnen die verantwortliche Teilnahme am gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben erlauben“ (a.a.O., S. 141). Soziale Gerechtigkeit wird also wie im jüngeren Rechtsdiskurs als Teilhabegerechtigkeit dergestalt begriffen, daß nicht alle eine gleiche Teilhabe an Gütern erfahren sollen, sondern daß sie „in der Lage sind, ihren eigenen Gemeinwohlbeitrag zu leisten“ (ebd.). Die erwartete Position zur Frage der Ressourcenverteilung wird aus dem Gerechtigkeitsdiskurs eskamotiert und unter jene Formeln gebracht, über die das religiöse System im Gegensatz zum Rechtssystem verfügt: „Das der menschlichen Person Zukommende und Gebührende ist mehr als Gerechtigkeit, nämlich persönliche Zuwendung, Liebe und Barmherzigkeit“ (a.a.O., S. 142). In der Tradition des religiösen Diskurses ist diese Position konsequent, allerdings eher aus der des evangelischen Diskurses, insoweit der Pflichtgedanke LUTHERS und seiner späteren philosophischen Epigonen in der Fassung von Gerechtigkeit als Befähigung zur Leistung eines Gemeinwohlbeitrags in den Vordergrund gerückt wird.

Wenn Rechtssystem und religiöses System Gerechtigkeit kontingent halten, um den Begriff an wechselnde Systemlagen anzupassen, dann stellt sich die Frage, ob Bewußtseinssysteme, d.h. die Psyche von Individuen, eine konkrete Gerechtigkeitsvorstellung entfalten. Im Gegensatz zur Soziologie wird in der Psychologie dem Phänomen Gerechtigkeit seit den ersten Studien PIAGETs in den 30er Jahren empirisch-analytisch nachgegangen. Die Entwicklungspsychologie hat ihre Aufmerksamkeit inzwischen auf den gesamten Lebenslauf und nicht nur auf die Gerechtigkeitsvorstellungen von Kindern ausgedehnt; in der Sozialpsychologie sind etliche Untersuchungen zu der Frage durchgeführt worden, in welcher Form ein Gerechtigkeitsempfinden von Menschen, deren Verhalten bei der Aufteilung von Gütern oder bei Konflikten beeinflusst; in der Persönlichkeitspsychologie sind Gerechtigkeitspräferenzen erfaßt worden und in verschiedenen Feldern der Angewandten Psychologie geht es u.a. um Fragen gerechter Bezahlung oder Leistungsbewertung. Gerechtigkeit als psychische Disposition wird psychologisch weitgehend übereinstimmend definiert als „Summe individueller Kenntnisse und Erwartungen darüber, wie Personen oder Gruppen bei auftretenden Teilungs-, Verpflichtungs- und Haftungsproblemen verfahren sollten“ (MÜLLER 1984, S. 1080). In diesem Zusammenhang ist danach gesucht worden, welchen Veränderungen, welcher Entwicklungslogik eine so psychologisch definierte Gerechtigkeit unterliegt (vgl. PIAGET 1954). Seine Resultate sind dahingehend gedeutet worden, daß ein Zusammenhang zwischen der kognitiven und der

moralischen Entwicklung anzunehmen ist. Bei einer Differenzierung der Untersuchungen nach solchen, die auf *iustitia distributiva* und *iustitia commutativa* abheben, mußte man jedoch feststellen, daß Kinder, Jugendliche und Erwachsene ganz unabhängig von ihrem Alter distributive Präferenzen kontext- und nicht prinzipienorientiert vollzogen (vgl. MIKULA 1980), während die Ausübung einer *iustitia commutativa* in der Form von Verantwortlichkeitszuschreibungen (vgl. HARRIS 1977) oder der Lösung moralischer Dilemmata (vgl. KOHLBERG 1964) sich eher Prinzipien zuordnen ließ. Das entspricht völlig den Verhältnissen im philosophisch-theoretischen Diskurs des (alt-)europäischen Gerechtigkeitsdenkens wie auch der Lage im religiösen und im Rechtssystem des ausgehenden 20. Jh. Die Definition austeilender Gerechtigkeit wird kontingent gehalten, während die ausgleichende Gerechtigkeit formulierbaren abstrakten Regeln folgt. Dafür, daß diese Differenz sich empirisch bestätigt, kann es zwei Gründe geben: Entweder spiegelt der philosophische Diskurs der Geschichte eine auch in psychologischen Experimenten zutage tretende anthropologische Faktizität, oder, was wahrscheinlicher ist, die psychologischen Resultate sind selbst das Produkt einer interpretierenden Tätigkeit, die dem philosophischen Diskurs verpflichtet ist. Diese Annahme bedeutet nicht, daß es sich bei der Unbestimmtheit des Gerechtigkeitsbegriffs nicht auch um eine Art anthropologisches Bedürfnis handeln kann. Triftiger dürfte indessen eine systemtheoretische Deutung sein (vgl. 5), die die Dynamik sozialer Systeme für diese Unbestimmtheitsrelation in Rechnung stellt.

Vor diesem Hintergrund lassen sich dann auch Untersuchungsergebnisse verstehen, denen zufolge eine geschlechtsspezifische Differenz im Urteilsstil von „care“ bei Frauen und „justice“ bei Männern in beruflichen Settings verschwindet, was nichts mit „emanzipatorischen Prozessen in der Frauenrolle“ (LUGT-TAPPESER/JÜNGER 1994, S. 259) zu tun hat. Es reflektiert vielmehr, daß in rechtlich kodifizierten gesellschaftlichen Subsystemen wie dem Beruf anders als in informell definierten wie der Familie Gerechtigkeit als Kontingenzformel zur Systemstabilisierung benötigt wird. Wer in einem solchen System, egal welchen Geschlechts, anders kommunizieren wollte, würde seine Beiträge außerhalb dieses System plazieren und genötigt werden, seine/ihre Programmatik zu ändern.

4 Gerechtigkeit und Erziehungssystem

Wenn die drei im Hinblick auf Gerechtigkeit tragenden Systemtypen, das des Rechts, der Religion sowie die Bewußtseinssysteme Gerechtigkeit zumindest hinsichtlich ihres Verständnisses als *iustitia distributiva* kontingent halten, so stellt sich die Frage, wie das Erziehungssystem damit umgeht. Dieses verlor seinen in der antiken *Paideia* enthaltenen Einfluß im christlichen Gerechtigkeitsdiskurs, weil Gerechtigkeit entweder prästabiliert schien oder unter dem Gnadenvorbehalt stand. Nach dem Kollaps der gemeinsamen christlichen Weltanschauung entstand ein Vakuum, welches zumindest teilweise durch das Rechtssystem ausgefüllt wurde. blieb für das Erziehungssystem noch ein Platz bei der Wahrnehmung, Vermittlung und Verwirklichung von Gerechtigkeit?

Grundsätzlich ist das Erziehungssystem von allen vier Formen aktueller Gerechtigkeitsbegriffe tangiert: von der *iustitia distributiva*, *legalis*, *commutativa* sowie von der sozialen Gerechtigkeit.

Iustitia distributiva kann für das Erziehungssystem bedeuten, sich mit der Frage der Verteilung des Gutes Bildungschancen auseinandersetzen zu müssen. Dieses war ein

dominierendes Thema des Gerechtigkeitsdiskurses im Erziehungssystem der 70er Jahre. Die Annahme, daß bestimmte wesentliche Voraussetzungen für einen Schulerfolg wie Sprachkompetenz sozial ungleich verteilt seien, hatte zu erheblichen Anstrengungen hinsichtlich einer Kompensation solcher Defizite geführt. In die gleiche Richtung sollten bildungsadministratorische Maßnahmen wirken, die auf die Erhöhung der Durchlässigkeit im Bildungssystem, auf die Vermehrung von Erfolgswegen oder auf die Öffnung bislang für eine Elite reservierter Einrichtungen wie der Hochschulen zielten. In den 80er Jahren mußte jedoch nüchtern konstatiert werden: „Betrachten wir den Effekt der Bildungsreform über die gesamte Hierarchie der Bildungsabschlüsse, so ist zu konstatieren, daß es ... zu keiner allgemeinen Angleichung der schichtspezifisch unterschiedlichen Bildungschancen gekommen ist“ (HANDL 1985, S. 719). Andreas FLITNER hat diese Feststellung zum Anlaß genommen, die Erwartung absoluter Gleichheit zu relativieren und an die antike Tradition erinnert: „Erst die unterscheidende Gerechtigkeit gibt allen im höheren Sinne das gleiche, nämlich etwas gleich Wichtiges, Hilfreiches“ (FLITNER 1988, S. 41). Er hat vorgeschlagen, die Gleichheitserwartungen gewissermaßen nach unten zu korrigieren: „Gerechtigkeit in diesem Sinne heißt weiter, daß ein gewisses Basisniveau, eine grundlegende Bildung oder ein ‚Sockel‘, der durch eindeutige Anforderungen des Lebens in diesem Zeitalter und in dieser Gesellschaft bestimmt wird, von allen Kindern erreicht werden kann und daß die Schule ihre Methoden und ihre Aufmerksamkeit darauf richtet, diese Grundlage allen zuteil werden zu lassen“ (a.a.O., S. 57). Was hier wie ein Rückzug aussehen mag, ist doch tatsächlich nur der Ausdruck einer systemnotwendigen Flexibilisierung des Gerechtigkeitsbegriffs gewissermaßen aus empirischen Gründen, auf die schon HUME hingewiesen hat. Auch im Erziehungssystem kann mit Aussicht auf Erfolg keine andere als eine kontingente Semantik für die *iustitia distributiva* gefunden werden.

In Gerechtigkeitsüberlegungen innerhalb des Erziehungssystems war es vor der Bildungsreform deshalb bevorzugt worden, auf *iustitia legalis* abzuheben. Dieses war als Reaktion auf das nationalsozialistische Unrechtsregime konsequent. Da es die Rechtsordnung sei, die der Gerechtigkeit diene, müsse Gerechtigkeitserziehung folglich Rechtserziehung sein (vgl. ELLWEIN 1975, S. 313). Diese sei auch besonders darum notwendig, weil die Furcht zu konstatieren sei, das Recht werde für beliebig gehalten (a.a.O., S. 346). Insoweit Gerechtigkeitserziehung also in der Rekonstruktionsphase der Bundesrepublik als Erziehung zu Recht und Gesetz begriffen wurde, konzentrierte sich die Diskussion letztlich auf eine Art fachdidaktischen Diskurs: Die schulische wie die außerschulische, mit erheblichem Mitteleinsatz geförderte politische Bildung war Ort und Instrument einer so verstandenen Gerechtigkeitserziehung. Da diese Erziehung auf die Erzeugung einer positiven Einstellung zum je geltenden Recht, natürlich im Rahmen eines Rechtsstaates bemüht war, richtete sich die Anstrengung auf eine Belehrung über die Institutionen und Prozesse, die zur Erzeugung positiven Rechts beitragen und weniger auf die Rechtsinhalte selbst. Der Gerechtigkeitsbegriff war also auch in dieser Variante einer *iustitia legalis* mit dem Charakter einer Kontingenzformel versehen.

Das zweite Zentrum neben dem Diskurs über Chancengerechtigkeit im Erziehungssystem war seit den 70er Jahren (und seit den 60er Jahren in den USA) der Diskurs über moralische Erziehung im Anschluß an die Moralstufentheorie Lawrence KOHLBERGS. Das empirische Kernstück dieses zunächst psychologischen Ansatzes stellten die Untersuchungen zu den unterschiedlichen moralischen Reflexionsniveaus auf der Grundlage von moralischen Dilemmata dar, die den Probanden zur Beurteilung vorgelegt wurden. Die Versuche bezogen sich also nicht auf die Lösung faktischer, sondern simulierter Pro-

bleme der Gerechtigkeit, und zwar nicht solcher der Verteilung von Gütern, sondern der Beurteilung moralisch problematischer Handlungen, wie sie die Iudikative üblicherweise in tribunalisierter Form vollzieht. Damit gehört der sowohl in den Kohlbergischen Untersuchungen als auch in den sich daran anschließenden pädagogischen Konzepten unterlegte Gerechtigkeitsbegriff zum Feld der *iustitia commutativa*. Das gilt auch dann, wenn in Experimenten Eigentumskonflikte thematisiert werden oder Aufteilungsexperimente gemacht werden, weil das Setting eine Beurteilungssituation im Sinne ausgleichender Gerechtigkeit grundsätzlich nicht verlassen kann. Das zeigt sich auch in der Selbsteinschätzung prominenter Vertreter des in diesem Zusammenhang entstandenen „diskurspädagogischen“ Ansatzes: „Der Pädagoge, der sich am Diskursprinzip orientiert, unterstellt gleichsam die Autonomie möglicher Verantwortungsübernahme in verschiedensten Situationen und zugleich damit die Autonomie kindlicher praktischer Vernunft; dies muß in dem Alter gelten. Er tut so, als ob schon volle Partizipation möglich wäre; er tut so, als ob das Kind wirklich an einer gerechten, objektiven, für alle geltenden Lösung voll beteiligt sein könnte; er tut so, als ob die ideale Form des methodisch-moralischen Lösungsprozesses im Sinne des Gebrauchs von Prinzipien schon vorhanden sei“ (OSER/ALTHOF 1997, S. 119). Und noch klarer stellt Wolfgang EDELSTEIN fest: „Es geht also um den Erwerb und die kognitive Entwicklung des gerechtigkeitsbezogenen Urteils, nicht um den Erwerb ‚der Moral‘“ (EDELSTEIN 1997, S. 21). Damit ist deutlich, daß auch die auf *iustitia commutativa* zielende Kommunikation innerhalb des Erziehungssystems, wie die beiden anderen Gerechtigkeitstypen auf Gerechtigkeit als Kontingenzformel angewiesen ist. Was im Einzelfall in Schülerdiskursen als „gerecht“ bezeichnet werden wird, ist eine Funktion der Diskurse, nicht einer materialen Wertethik (a.a.O., S. 20). Es ist allerdings darauf hingewiesen worden, daß dieser moralpädagogische Ansatz nicht normativ neutral sei (vgl. BERGHAUS 1983, S. 130), weswegen sich die Frage stellt, ob die Kontingenz nicht doch durch die der Kohlbergischen Moralstufenhierarchie unterlegte Ethik tatsächlich zu unterlaufen versucht wird. Denn es ist ja nur innerhalb eines bestimmten, vorab entschiedenen Gesellschafts- und Staatsverständnisses plausibel, daß Gruppenkonsens und Partizipation die einzigen akzeptablen Formen der Handlungslegitimation darstellen (– ganz abgesehen von der empirisch noch ungeklärten Frage, ob Handlungen überhaupt durch Intentionen gesteuert werden können –, und es muß gerade im Sinne einer Diskursethik offengehalten werden, daß die den Moralstufen zugrundeliegende Gemeinschaftsorientierung Gegenstand einer Entscheidung ist.

Der Hinweis KOHLBERGS auf die vermeintliche Universalität und damit Indisponibilität seiner Moralstufen ist insofern hinfällig, als daß eine Universalitätsbehauptung empirisch leer ist, weil sie sich immer nur auf einen historischen Ausschnitt beziehen kann, damit ahistorisch bleibt und die auch moralische Evolution des Menschen stillstellen würde. Daß eine solche Verabsolutierung durchaus nicht unerwünscht ist, zeigt der Kohlbergische Ansatz einer Transformation seiner Theorie in die schulische Praxis einer „just community“. Dieser geht über die diskurspädagogische *captatio* des bloßen „als ob“ hinaus, weil in der gerechten Schule Lebensverhältnisse tatsächlich nach fälschlich für universal gehaltenen Normen geregelt werden sollen (vgl. OSER 1988, S. 60), die an die normative Welt des Kommunitarismus bruchlos anknüpfen. Das kann auch gar nicht anders sein, wenn man nach dem Muster des logisch nicht zulässigen naturalistischen Fehlschlusses vorgeht, aus den Resultaten empirischer Analysen normative pädagogische Handlungskonsequenzen zu ziehen; eine Praxis, die vor entsprechenden wissenschaftslogischen Überlegungen schon die geisteswissenschaftliche Pädagogik am Anfang dieses Jahrhunderts als unzulässig abgewiesen hatte. Denn es war ihr aufgegangen, daß die

höchst unterschiedlichen empirischen Nebenbedingungen es nicht erwartbar sein ließen, daß aus einer bestimmten Norm folgende pädagogische Akte auch die beabsichtigten Erziehungsresultate erbringen würden.

Friedrich PAULSEN war deshalb dem Fehler nicht verfallen, der Gerechtigkeit die gesamte Last einer angemessenen Regelung sozialer Verhältnisse aufbürden zu wollen. Er konzipierte in impliziter Erinnerung an die christliche Dimension der Nächstenliebe in ihrer Ausformung bei LUTHER Gerechtigkeit nicht als das Kardinalprinzip, sondern als eines von zwei Elementen eines „Wohlwollens“, dessen eine Dimension Nächstenliebe und dessen andere Gerechtigkeit ist. Die in der Debatte um „care“ und „justice“ als zwei geschlechtsspezifische Orientierungen getrennte Dimensionen (vgl. NODDINGS 1984, NUNNER-WINKLER 1991) sind hier also noch als Einheit gedacht: „Gerechtigkeit die beharrliche Willensrichtung, die das Handeln im eigenen Interesse durch die Rücksicht auf die Interessen der Umgebung einschränkt, Nächstenliebe die Richtung des Willens auf die positive Förderung der Wohlfahrt der Umgebung, der einzelnen wie der Gemeinschaften“ (PAULSEN 1921, S. 114). Im Blick auf Gerechtigkeit kann PAULSEN deshalb etwas Ähnliches vorschlagen wie KOHLBERG in den 60er Jahren: die Erörterung moralischer Dilemmata (a.a.O., S. 188). Die auf diese Weise ausgeblendete materiale Wertethik, die ganz konkrete Erziehung zu sozialem Verhalten, realisierte sich dann bei PAULSEN unter dem Begriff der Nächstenliebe. Dafür gibt es in den Konzeptionen moralischer Erziehung des ausgehenden 20. Jh. entweder gar keine oder noch schwächere funktionale Äquivalente wie „Fairneß“, weil die Bindeklammer einer gemeinsamen Weltanschauung verlorengegangen ist. Bei PAULSEN sind beide Dimensionen komplementär aufeinander bezogen, insofern Gerechtigkeit im Sinne des *neminem laedere* negativ als Selbstbeschränkung und Nächstenliebe positiv als Pflicht gefaßt ist: als Pflicht zur Selbsterziehung, zur Erfüllung gestellter Anforderungen, zur Gemeinschaftsorientierung und zur Freundlichkeit, Willfährigkeit, Dienstfertigkeit und Hilfsbereitschaft gegenüber jedermann, unabhängig vom eigenen und anderem sozialen Stand (vgl. a.a.O., S. 181). Mit dem Kunstgriff der komplementären Doppelung erreicht PAULSEN, daß die Dimension Gerechtigkeit kontingent bleibt, die kontingent sein muß und deshalb nur formal-negativ, hier liberalistisch definiert werden kann, während Verbindlichkeit über relativ zeitlose, aber doch konkrete Beschreibungen wie Hilfsbereitschaft eingebracht wird. Solche Elemente sind im ausgehenden 20. Jh. zwar nicht völlig aus dem Erziehungs- und Bildungskonzept der Schule verschwunden, wurden aber insbesondere in den 70er Jahren aus dem Zusammenhang von Moralität gelöst, einer gesellschaftstheoretischen Orientierung untergeordnet und auf „soziales Lernen“ reduziert. Dessen Konzeptionierungen sind dann dadurch gekennzeichnet, daß sie die für PAULSEN selbstverständlichen Elemente der Verpflichtung des Individuums gegenüber sich selbst, also zur Selbsterziehung und zur Erfüllung von äußeren Anforderungen nicht mehr enthalten und sich statt dessen nur auf die Leistungen des einzelnen gegenüber der Sozialität konzentrieren.

In jüngster Zeit haben sich einzelne Autoren an den Verlust der Wohlwollens-Kategorie erinnert (vgl. z.B. MERTENS 1988, HERZOG 1991), dabei aber Wohlwollen nicht mehr als übergreifende Kategorie, sondern als Dimension *neben* der Gerechtigkeit formuliert. Eine solche bloße Beistellung verfehlt aber ihr Ziel. Denn Gerechtigkeitsvorstellungen setzen auf Regelung – auch wenn sie kontingent formuliert sind und sich unabhängig von ihrem Typus inzwischen gewandelt haben sowie anstreben, im Zuge des zwar bei ARISTOTELES schon angelegten, aber doch erst in diesem Jahrhundert akkumulierten Bedürfnisses, auch die soziale Welt berechenbar zu machen: sei es unter den Gesetzen der

iustitia legalis des Rechtsstaates, sei es im diskursethischen Katalog der Kommunikationsregeln.

5 Kontingenzformel „Gerechtigkeit im Erziehungssystem“

Für diese Paradoxie der bestimmten Unbestimmtheit des Gerechtigkeitsbegriffs gibt es eine Erklärung. Genaugenommen ist der Gerechtigkeitsbegriff nicht bestimmt/unbestimmt, sondern bestimmbar/unbestimmbar. Das bedeutet, daß die so charakterisierte Kontingenzformel Gerechtigkeit (vgl. LUHMANN 1995, S. 214ff.) nicht formuliert, was im einzelnen Fall gerecht ist, so wie dieses etwa bei naturrechtlichen Argumentationen versucht wird, wenn – wie bei KOHLBERG – Universalienannahmen ins Feld geführt werden. Das moderne Rechtssystem benutzt die Gerechtigkeit vielmehr deshalb als Kontingenzformel, um den Übergang von unbestimmbar zu bestimmbar unbemerkt vollziehen zu können (vgl. a.a.O., S. 221). Täte es dieses nicht, dann geriete es in ein schwerwiegendes Legitimationsproblem, welches darin besteht, daß das moderne Rechtssystem die Konsistenz seiner Entscheidungen deshalb nicht mehr gewähren kann, weil es der Legislative gestatten muß, neue Gesetze zu formulieren und damit gleiche Fälle (früher – später) ungleich zu behandeln. Gerechtigkeit bedarf zu ihrer Bekräftigung angesichts der zeitlichen Akkumulation von Gesetzesänderungen deshalb der zusätzlichen Legitimation dadurch, daß ihr der Charakter einer Norm eingeräumt wird, so als könne man sie als Selektionskriterium für gerechte bzw. ungerechte Entscheidungen verwenden. Das ist aber nicht der Fall, weil, wie gesagt, das was recht oder unrecht ist, ständigen Veränderungen ausgesetzt ist. LUHMANN begründet diese Annahme damit, daß Gerechtigkeit sehr häufig als Gleichheit ausgewiesen wird, weil diese Norm als zeitunabhängig angeboten werden kann. Damit wird aber Gerechtigkeit zu einem Wert unter anderen und ist der Abwägung im Einzelfall überlassen (vgl. a.a.O., S. 229). Aus diesem Grunde sucht die moderne Gesellschaft offenkundig nach Wegen, „Formulierungen für die Idee der Gerechtigkeit zu finden, die das Rechtssystem und das politische System übergreifen“ (ebd.). Das gilt, wie LUHMANN zeigt, für das politische System, weil es die per Gesetzgebung veränderten Gerechtigkeitsvorstellungen jeweils „verkaufen“ muß. Die vorliegende Analyse des Gerechtigkeitsdenkens im Kontext des Erziehungssystems zeigt aber, daß die Diffusion der Gerechtigkeit, insbesondere in die Richtung der Erziehung, stattgefunden hat.

Welche Funktion nimmt das Erziehungssystem wahr, wenn es Gerechtigkeit als Kommunikationsthema zuläßt? – Zunächst einmal dieselbe, die auch das politische System erfüllt: durch die Formulierung von Gerechtigkeit als Prinzip oder Wert zu verschleiern, daß sie kontingent ist. „Die Grundlage des Rechts ist nicht eine als Prinzip fungierende Idee, sondern eine Paradoxie“ (a.a.O., S. 235). Indem aber ausgerechnet das Erziehungssystem Gerechtigkeit thematisiert, liefert es eine weitere wichtige Funktion: Es verspricht, die Generationen daran zu gewöhnen, daß Gerechtigkeit kontingent ist, indem es sich entweder auf die Thematisierung des moralischen Urteils statt der folgenreichen Entscheidung beschränkt oder auf die Vermittlung einer positiven Einstellung zum Verfahrensrecht oder im Falle der heiklen *iustitia distributiva* auf eine Simulation von Austeilungsentscheidungen.

Auf die aktuelle Krise der Gerechtigkeit reagiert es in allen Fällen zudem so, daß es eine Vermittlung von Einsichten in die angebliche Prinzipienorientierung des Gerechtig-

keitsdenkens anbietet, etwa in der Gestalt von Ethikunterricht. Dieses ist auch der – paradoxe – Grund dafür, daß inkontingente materiale Wertethik im Erziehungssystem verpönt ist, wie sie sich in der moralischen Erziehung zum Wohlwollen ausdrücken könnte. So erzogene Kinder wären nämlich – wiederum paradoxerweise, weil materiale Ethik als konservativ konnotiert wird – ein massiver Destabilisierungsfaktor für ein Rechtssystem, welches auf Ungleichheit in der Behandlung gleicher Fälle wegen laufender Gesetzesveränderungen und auf die Verschleierung dieser Kontingenz angewiesen ist. Andererseits wird in jüngster Zeit deutlich, daß der jahrzehntelange Verzicht auf eine Erziehung zum Wohlwollen teuer erkauft sein könnte. Der dadurch zwar erzeugten Zustimmung zum Rechtssystem steht nämlich sein gleichzeitiger Legitimationsverlust insbesondere unter dem Eindruck der Transformation der sozialistischen Gesellschaften gegenüber. In deren Systemsteuerung hatte Gerechtigkeit keine Funktion, sehr wohl aber Orientierungen, die einer materialen Wertethik nahestanden. Oder anders formuliert: Im Erziehungssystem werden gegenwärtig „kalte“, „rationalistische“ Gerechtigkeitskalkulation und „warme“ „kurative“ Semantik des Wohlwollens gegeneinander in Stellung gebracht. Das Erziehungssystem steht ebenso wie das politische System vor der schwierigen Aufgabe, in dieser Lage eine Strategie zu finden, die es und seine gesellschaftlichen Co-Systeme stabilisiert.

Literatur

- ARISTOTELES (1990): *Nikomachische Ethik*. Stuttgart.
- ASSMANN, J./JANOWSKI, B./WELKER, M. (Hrsg.) (1998): *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*. – München.
- AUGUSTINI, A. (1904): *Hipponiensis Episcopi epistulae*, hrsg. v. A. GOLDBACHER, Teil III. – Vindobonariae.
- BERGHAUS, M. (1983): *Moral, Erziehung, gerechte Gesellschaft. Soziologische Anmerkungen zu PIAGET, KOHLBERG und der „Moral-Education“-Bewegung*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 35. Jg., S. 108-120.
- BORNKAMM, H. (1942): *Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 39. Jg., S. 1-46. (Nachdruck Vaduz 1964).
- CASPAR, J. (1997): *Ökologische Verteilungsgerechtigkeit und moderner Rechtsstaat am Beispiel des Klimaschutzes*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 83. Jg., H. 3, S. 338-360.
- EDELSTEIN, W. (1997): *Gesellschaftliche Anomie und moralpädagogische Intervention. Moral im Zeitalter individueller Wirksamkeitserwartungen*. Unveröffentl. Ms. Berlin 1997.
- ELLWEIN, T. (1971): *Rechtswissenschaft und Erziehung*. In: ELLWEIN, T. u.a. (Hrsg.): *Erziehungswissenschaftliches Handbuch*. Bd. 3.1. – Berlin 1971, S. 279-358.
- FLITNER, A. (1988): *Gerechtigkeit als Problem der Schule und als Thema der Bildungsreform*. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 34. Jg., S. 40-58.
- Für eine Zukunft ... 1997 = *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. – München 1997.
- GRIMM, J./GRIMM, W. (1984): *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 5. – München.
- HANDL, J. (1985): *Mehr Chancengleichheit im Bildungssystem. Erfolg der Bildungsreform oder statistisches Artefakt?* In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37. Jg., S. 698-722.
- HARRIS, B. (1977): *Developmental differences in the attribution of responsibility*. In: *Developmental Psychology*, Vol. 13, p. 257-265.
- HEGEL, G. W. F. (1989): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. – Frankfurt/M.
- HERZOG, W. (1991): *Die Banalität des Guten. Zur Begründung der moralischen Erziehung*. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 37. Jg., S. 41-64.
- HUME, D. (1929): *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. – Leipzig.

- KANT, I. (1975): Metaphysik der Sitten. In: Werke, hrsg. von W. WEISCHDEL. Bd. 4 – Darmstadt 1975.
- KOHLBERG, L. (1964): The development of moral character and ideology. In: HOFFMANN, M. L. (ed.): Review of Child Development Research. – New York 1964, p. 383-431.
- LUGT-TAPPESEER, H./JÜNGER, I. (1994): Moralisches Urteil und Geschlecht oder: Gibt es eine weibliche Moral. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 46 Jg., S. 259-277.
- LUHMANN, N. (1995): Das Recht der Gesellschaft. – Frankfurt/M.
- MERTENS, G. (1988): Gerechtigkeit, *das* Prinzip moralischen Handelns? In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 64. Jg., S. 40-58.
- Meyers Neues Lexikon. Bd. 5. – 2., völlig neu erarb. Aufl. – Leipzig 1973.
- MIKULA, G. (1980): Zur Rolle der Gerechtigkeit in Aufteilungsentscheidungen. In: MIKULA, G. (Hrsg.): Gerechtigkeit und soziale Interaktion. – Berlin.
- MÜLLER, G. F. (1984): Gerechtigkeit und ihre Veränderung aus entwicklungspsychologischer Sicht. In: Universitas, 39. Jg., S. 1079-1089.
- NODDINGS, N. (1984): Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education. – Berkeley 1984.
- NUNNER-WINKLER, G. (Hrsg.) (1991): Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. – Frankfurt/M.
- OSER, F.: Die gerechte Gemeinschaft und die Demokratisierung der Schulwelt: der Kohlbergansatz, eine Herausforderung für die Erziehung. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 64. Jg., H. 1, S. 59-79.
- OSER, F./ALTHOF, W. (1997): Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich. – 3. Aufl. – Stuttgart.
- PAUL, H. (o. J.): Deutsches Wörterbuch. – 9. Aufl. (CD ROM). – München.
- PAULSEN, F. (1921): Pädagogik. – Stuttgart.
- PIAGET, J. (1954): Das moralische Urteil beim Kinde. – Zürich.
- PLATON (1988): Der Staat (Sämtliche Dialoge, Bd. V). – Hamburg 1988.
- PROUDHON, P. J. (1896): Was ist das Eigentum? – Berlin.
- RANDELZHOFFER, A. (1997): Der Mann vor dem Gesetz – gleichberechtigt? In: LENZEN, D./MATTENKLOTT, G. (Hrsg.): Der Mann. = Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, 6. Bd., H. 2, S. 145-160.
- RENTSCH, T. (1995): ARISTOTELES: Über Gerechtigkeit. In: Philosophie – Ethik, H. 2, S. 127-129.
- ROTTLEUTHNER, H. (1994): Gerechtigkeit bei und nach MARX. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 56, S. 208-222.
- ROUSSEAU, J.-J. (1977): Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, hrsg. v. H. BROCKARD. – Stuttgart.
- SCHROTH, J. (1997): Über formale Gerechtigkeit. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 83. Jg., S. 483-506.
- SCHWINTOWSKI, H.-P. (1996): Recht und Gerechtigkeit. Eine Einführung in Grundfragen des Rechts. – Berlin.
- STEINVORTH, U. (1994): Gerechtigkeit in einer Weltgesellschaft. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 56, S. 123-131.
- THOMAS VON AQUINO (1935): Summe der Theologie. Bd. 2: Die sittliche Weltordnung. – Leipzig.
- THOMAS VON AQUINO (1954): Summe der Theologie. Bd. 1: Gott und Schöpfung. – 3. durchges. u. verb. Aufl. – Stuttgart.

Anschrift des Verfassers: Prof. Dr. Dieter Lenzen, Freie Universität Berlin, Institut für Allgemeine Pädagogik, Arnimallee 10, 14195 Berlin